



# EL COYA RAYMI Y LA ESFERA DE PODER FEMENINO EN EL INCANATO<sup>1</sup>

## *THE COYA RAYMI AND THE SPHERE OF FEMALE POWER IN THE INCA EMPIRE*

Ariadna Baulenas i Pubill<sup>2</sup>

En el calendario festivo incaico existen dos fiestas cuyo paralelismo permite establecer una clara analogía entre ellas: el Coya Raymi y el Capac Raymi. En ambas, los representantes del poder regional eran invitados al Cusco, donde rendían homenaje a los gobernantes y renovaban su juramento de fidelidad al Tahuantinsuyu. Su carácter era, en consecuencia, eminentemente político, más allá de la legitimación religiosa que les daba significado. Las fuentes historiográficas permiten inferir que la primera, celebrada en el mes de septiembre, era protagonizada por la Coya y la segunda, que tenía lugar en diciembre, era encabezada por el Sapa Inca. Este hecho refirma la dimensión política de la gobernante en la política incaica y permite reflexionar acerca de la esfera femenina del poder en el Tahuantinsuyu.

En el presente artículo se analizarán los aspectos principales del Coya Raymi, tales como el tiempo de la celebración, los participantes, los escenarios, o los rituales, y se compararán con los del Capac Raymi. El objetivo de este análisis es definir los paralelismos, complementariedades y oposiciones que asemejan o distinguen ambas fiestas, para aproximarnos a su significado y a su traslación en el ejercicio del gobierno incaico.

**Palabras claves:** Coya Raymi, Capac Raymi, Inti Raymi, Coya, Sapa Inca, Tahuantinsuyu.

*In the Inca ceremonial calendar there are two festivals whose parallels allows for a clear analogy between them: the Coya Raymi and the Capac Raymi. In both, the representatives of regional power were invited to Cusco, where they paid homage to the rulers and renewed their oath of loyalty to the Tahuantinsuyu. Their character was, therefore, eminently political, beyond the religious legitimization that gave them meaning. Historiographic sources suggest that the first, celebrated in September, was presided over by the Coya, while the second, held in December, was led by the Sapa Inca. This fact reaffirms the political dimension of the ruler within Inca governance and invites reflection on the feminine sphere of power in the Tahuantinsuyu.*

*This article will analyze the main aspects of the Coya Raymi, such as the timing of the celebration, its participants, settings, and rituals, and compares them with those of the Capac Raymi. The aim is to identify parallels, complementarities, and contrasts that make these two festivals similar or different, in order to approach an understanding of their meaning and their translation into the exercise of Inca government.*

**Key words:** Coya Raymi, Capac Raymi, Inti Raymi, Coya, Sapa Inca, Tahuantinsuyu.

El estudio de la Coya, y de la mujer en general durante el incanato, entraña una gran dificultad, debido a la ausencia de fuentes primarias. Quienes estudiamos a los colectivos que ocuparon la Cordillera de los Andes debemos recurrir a fuentes secundarias, escritas únicamente por hombres, en su mayoría procedentes de una sociedad (la hispánica) en la que la mujer quedaba relegada a un papel claramente secundario, y cristianos, a los que poco interesaba el rol de la mujer (Stellian 2012:143). Esto complica su

estudio, pues las mujeres prácticamente no aparecen en las crónicas. A pesar de ello, no han sido pocos las investigadoras y los investigadores que han dedicado sus esfuerzos a analizar el rol de la gobernante en el Tahuantinsuyu (Alconini 2003; Bruhns y Stothert 1999; Dransart 1997; Guardia 2013; Hernández Astete 2002; Ortiz Portillo 2009; Rostworowski 1995, 2015; Shady 1998; Silverblatt 1990; Stellian 2012, entre otros), lo cual ha permitido poner en relieve su figura, tanto a nivel sociopolítico como religioso o económico.

1 Este manuscrito forma parte del *dossier* "Mujeres, materialidad y memoria en los Andes", convocado por Paula Martínez Sagredo, en calidad de editora invitada y como investigadora responsable del proyecto Fondecyt Regular N.º 1230858, en cuyo contexto se llevaron a cabo dos jornadas académicas orientadas a discutir la presencia y relevancia de las mujeres en contextos incaicos y coloniales. Los manuscritos incluidos en este volumen fueron sometidos al proceso de evaluación del Comité Editorial y a arbitraje ciego por pares pertenecientes a la comunidad de *Chungara. Revista de Antropología Chilena*.

2 Instituto de Culturas Americanas Antiguas, Barcelona, España. ariadnabp@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-6938-125X

Recibido: enero 2025. Aceptado: julio 2025.

DOI: 10.4067/s0717-73562025000100512. Publicado en línea: 18-agosto-2025.



Por otro lado, el estudio de las fiestas incas supone también un reto, pues aunque estas son descritas en las crónicas con mayor o menor profusión, la incompreensión de la cosmovisión incaica por parte de los cronistas deriva en un relato parcial del significado de las fiestas (Ziólkowski 1997:43). A esto hay que sumar que las crónicas fueron escritas tras la conquista, por lo que las celebraciones ya no se realizaban o habían cambiado notablemente bajo la imposición del régimen colonial, que modificó con rapidez el comportamiento de los incas, en particular en todo aquello relativo a aspectos religiosos. El hecho de que las fiestas formen parte del patrimonio inmaterial de las culturas las hace más susceptibles al cambio o a la desaparición, así como a la imposibilidad de contrastar algunos de sus aspectos a través de restos materiales.

De todo ello se desprende una clara dificultad para analizar el papel de la Coya en las fiestas incas. Sin embargo, la existencia de una gran celebración anual con su nombre no ha pasado desapercibida a los investigadores, quienes han destacado la vinculación entre la gobernante y la fiesta celebrada en el mes de septiembre. En este artículo, analizaré la trascendencia de este hecho a la hora de interpretar el papel de la Coya dentro del sistema sociopolítico tahuantinsuyano.

### El Coya Raymi

Tras la siembra, el Cusco incaico se vestía de fiesta. Según el cronista indígena Guamán Poma de Ayala, el mes de septiembre se llamaba Coya Raymi “por la gran fiesta de la luna, es coya y señora del sol que quiere decir coya: reina, raymi: gran fiesta y pascua, porque todos los planetas y estrellas del cielo es reina coya la luna y señora del sol, y así fue fiesta y pascua de la luna” (Guamán Poma de Ayala 2005 [1615]:186). De la lectura de este fragmento se puede concluir que el nombre del mes se vinculaba a una fiesta homónima y esta era dedicada a la luna.

Sin embargo, el resto de los cronistas relegan “Coya Raymi” al nombre del mes, e indican que en él se celebraba la Situa, una de las fiestas más señaladas del calendario incaico, junto al Inti Raymi (celebrado en junio) y al Capac Raymi (en diciembre). Existen diversos elementos en común entre estas tres festividades, que nos permiten confirmar su preeminencia, como el hecho de que su inicio tuviera lugar en el Coricancha<sup>1</sup> o que asistieran a ellas los *mallquis* (momias) de los señores y señoras difuntos<sup>2</sup>. No obstante, resulta sorprendente que los

cronistas consideren el vocablo “Coya Raymi” como nomenclatura del mes de septiembre y no una fiesta, como sí lo afirman para el Inti Raymi o el Capac Raymi<sup>3</sup>. Para explicar los motivos que pudieron llevar a esta presunta confusión, es importante conocer primero en qué consistía la fiesta, por lo que voy a sintetizarla a continuación<sup>4</sup>.

Quien mejor documenta las fiestas incas del Cusco es Cristóbal de Molina, que dedica a la Situa muchas más palabras que al resto de festividades del calendario<sup>5</sup> (Molina 2008 [1575]:40-82). Según este cronista, se iniciaba con una reunión celebrada en el interior del Coricancha en la que asistían el gobernante, los principales incas de la ciudad y el Villa Oma, junto a los sacerdotes del Hacedor y del Trueno (quienes habían llevado sus *huacas* desde los respectivos templos). Este “consejo”<sup>6</sup> decidía cuánto iba a durar la fiesta, porque según el año era más larga o corta (presumiblemente según los pronósticos climatológicos).

Una vez acordados los detalles de la celebración, se hacía público su inicio y se procedía a la expulsión de “todos los forasteros que no eran naturales y a todos los que tenían las orejas quebradas y a todos los corcovados que tenían alguna lesión y defecto en sus personas” (Molina 2008 [1575]:41-42), como “cojos y contrechos” (Cobo 1964 [1653]:217).

La fiesta tenía lugar en diferentes escenarios<sup>7</sup>. Se iniciaba en la plaza del Coricancha, de la que varios hombres con panoplia guerrera salían corriendo hasta la plaza Huanacauri dando voces y blandiendo sus armas para ahuyentar las enfermedades, desastres, desdichas y peligros. Una vez llegados a la plaza, cuatro escuadrones de gente armada les tomaban el relevo corriendo hacia las afueras de la ciudad en las cuatro direcciones del Tahuantinsuyu. Allí otros grupos recogían el testimonio y seguían corriendo hasta que, tras varios relevos, llegaban a cuatro ríos ubicados a cierta distancia de la ciudad (entre 7 y 10 leguas). A lo largo de todo el recorrido, los miembros de cada escuadrón gritaban y blandían sus lanzas con el objetivo de conducir todos los males hasta los ríos que los expulsarían al mar.

En el Cusco, la población limpiaba sus casas, sacudía las mantas y untaba las entradas de sus aposentos y de los depósitos con una mazamorra caliente de maíz llamada *zancu*. Con esta misma sustancia untaban los ídolos y las momias, e incluso se embadurnaban sus propios rostros. También se ungía al Sapa Inca, a la Coya y a la estatua del Hacedor, a quienes, además, se les colocaban plumas de pilco

en la cabeza, en un ritual llamado Pilcoyaco. La ceremonia terminaba cuando todos los habitantes del Cusco se reunían en la plaza principal y hacían bailes, grandes sacrificios, “borracheras” y banquetes, durante cuatro días. En este tiempo, comían otro tipo de *zancu*, que era un bollo de maíz asperjado con la sangre de los sacrificios<sup>8</sup> (Molina 2008 [1575]:50-51).

A pesar de la prolijidad de su relato, Molina no informa de una ceremonia nocturna citada por otros cronistas. Consistía en blandir haces de paja encendidos para ahuyentar las enfermedades a través del fuego. Polo de Ondegardo escribe que estos hachos de fuego se llamaban “panconcos”<sup>9</sup> y que los blandían antes de que saliese la luna en el primer día de la fiesta (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:23). Garcilaso de la Vega explicita que este acto ritual tenía lugar después de la expulsión de los males a través de los gritos de los escuadrones armados durante el día y escribe que “desterraban con los hachos los males nocturnos, habiendo desterrado con las lanzas los diurnos” (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]:430)<sup>10</sup>. Ramos Gavilán explicita que la ceremonia se iniciaba con la salida de la luna llena y que durante su realización se entonaban cánticos a los dioses “y en particular de la luna, llamándola madre” (Ramos Gavilán 1621:128).

Juan de Betanzos también escribe acerca del ritual de fuego, que compara con las celebraciones en la península ibérica con motivo de la fiesta de San Juan. Este cronista llama al mes de septiembre “situaiquis” e indica que Pachacuti fue quien instituyó las dos fiestas que se celebraban a lo largo de sus días<sup>11</sup>: la del fuego (o Situa) y la Poray Upia. Esta última se celebraba en Pumap Chupan, el lugar donde se juntaban los dos arroyos que delimitaban el Cusco sagrado, y consistía en realizar grandes sacrificios y lanzar las cenizas al río, junto a flores y hojas de coca molidas. Dos soldados, uno a cada lado del río, seguían las ofrendas a lo largo de 30 leguas llevando un palo largo en las manos con el que las empujaban para que no se quedaran atoradas en el camino y siguieran su curso a través de las aguas fluviales (Betanzos 2015:184-185). No hallamos este ritual en ninguna otra fuente, si bien su descripción se asemeja mucho a la del Mayucati, que se celebraba al finalizar el Capac Raymi. Según Ziólkowski su presencia en el Coya Raymi “parece ser el efecto de un error del cronista” (Ziólkowski 1987a:205). Aunque existe la posibilidad de una confusión por parte del autor, resulta plausible que este ritual formara parte del final de la fiesta. Para el caso del Mayucati, Zuidema

demonstró que podría producirse mucho tiempo después del Capac Raymi por la organización del calendario lunar (Zuidema 2010:197), de manera que es posible que ocurriera lo mismo con el ritual Poray Upia, y por este motivo los cronistas no lo citaran como parte de los festejos de este mes.

Tras los días de fiesta entre los cusqueños, se permitía la entrada a todos aquellos que habían sido expulsados del Cusco y que esperaban a las afueras de la ciudad, a una distancia de dos leguas. También accedían a la ciudad los representantes de las naciones que formaban parte del Tahuantinsuyu (delegados de provincias o curacas regionales) que eran convocados específicamente para la ocasión (Cobo 1964 [1653]:219). Los invitados venidos de todo el imperio ejecutaban bailes propios de su nación de origen, participaban de la generosidad del incanato disfrutando de sus banquetes y tomaban el *zancu*, es decir, los bollos asperjados con la sangre de los sacrificios, que los cusqueños habían consumido el día anterior. Estos representantes de provincias llevaban el tributo en forma de ganado (parte del cual era consumido o sacrificado en la fiesta) y las huacas regionales de su lugar de origen. Los ídolos eran entregados para permanecer en el Cusco, bajo la protección del Estado durante un año, por lo que cuando hacían su entrega se intercambiaban con las que habían estado en la capital desde la celebración anterior. Junto a este acto, el Estado les regalaba todo tipo de bienes y les concedía privilegios: “[L]es daban oro y plata, y ropa y mujeres y criados; y a los señores principales, licencia para que anduviesen en andas; y a las huacas les daban chácaras en sus tierras y criados para que las sirviesen” (Molina 2008 [1575]:81). De esta forma regresaban a sus ciudades de origen con la huaca intercambiada y con dones recibidos en contraprestación. Esta fiesta se celebraba también en las capitales de provincia, aunque con menor magnificencia que en la capital (Molina 2008 [1575]:82).

Al analizar la fiesta en su totalidad, apreciamos su posible disección en varios rituales, algunos de ellos con nombre propio como el Pilcoyaco o la Poray Upia. Por otro lado, es posible distinguir dos grandes contextos o etapas rituales. En el relato de Molina, encontramos la afirmación de que se llamaba Situa al primero de los cuatro días de fiesta (Molina 2008 [1575]:79). Así mismo, la mayoría de los cronistas cuando afirman que la Situa era la fiesta celebrada en el mes de Coya Raymi, explicitan que se hacía para expulsar las enfermedades, pues en este tiempo

empezaban las lluvias (Cobo 1964 [1653]:218). Resulta coherente deducir, entonces, que la Situa era el ritual (o rituales) dedicado a la expulsión de los males y en el que participaban únicamente los habitantes del Cusco. Este sería el primer marco contextual (espacio/tiempo) de la fiesta. Tras él, las celebraciones continuaban con la entrada de los representantes de provincias y los expulsados, en lo que podríamos considerar la parte más institucional del Coya Raymi (segundo espacio/tiempo). Los cronistas dan poca trascendencia a este segundo contexto ritual, describiéndolo en pocas palabras y otorgando todo el protagonismo a la Situa. Este hecho podría explicar el motivo por el cual relegan el nombre de la fiesta al del mes en que se celebraba y se refieren únicamente al ritual purificador como la actividad festiva del momento<sup>12</sup>. Resulta evidente que los cronistas no supieron (o no quisieron) leer la trascendencia institucional de este segundo contexto ritual.

Un análisis detallado de las crónicas permite obtener una visión completa del Coya Raymi, que podría resumirse en los siguientes actos:

- (1) Reunión de un consejo para programar y publicar la fiesta.
- (2) Expulsión de los forasteros e invitación al Cusco a los representantes de provincias.
- (3) Ritual de limpieza y purificación: Situa.
- (4) Cuatro días de fiesta con sacrificios, plegarias, banquetes, bailes, etc.
- (5) Entrada de los expulsados y los curacas regionales.
- (6) Fiesta con sacrificios, plegarias, banquetes, bailes, etc.
- (7) Entrega de huacas y tributos y recepción de privilegios por parte de los invitados de provincias.
- (8) Regreso de los invitados a sus lugares de origen
- (9) Sacrificio y lanzamiento de cenizas y ofrendas al río: Poray Upia.

Como apunté en un inicio, Guamán Poma de Ayala indica que todo este programa festivo estaba dedicado a la luna, pero como ya puso de manifiesto Ziólkowski (1987a:204; 1997:78; 2015:384), el astro nocturno no tiene un papel protagónico en el Coya Raymi<sup>13</sup>. Es cierto que los festejos se celebraban observando las fases de la luna, aunque las crónicas son contradictorias al respecto (Zuidema 2010:198). Como se ha comentado anteriormente, Ramos Gavilán apunta que, durante la ceremonia de fuego, se pronunciaban cánticos a la luna. También nos vincula a un culto lunar el ritual de la Poray Upia,

citado por Betanzos, en tanto que la quema de los sacrificios tenía lugar en la parte donde se juntan los dos arroyos del Cusco. Este era el lugar en el que, según Guamán Poma, existía “otra hermita y sacrificio de la luna que llamaba Pumap Chupan. Sacrificauan a la luna, dios de las mugeres, y entraua la coya a sacrificar con sus hecheseras; como el Ynga haciendo sus oraciones, pedía lo que quería” (Guamán Poma de Ayala 2005 [1615]:196). Si bien, en este caso la vinculación entre el ritual y el culto a la luna es estrecha, no debemos olvidar que podía celebrarse tiempo después del Coya Raymi.

Molina informa que el segundo día de la fiesta era dedicado a la luna y a la tierra, a quienes se les hacían sus sacrificios y oraciones acostumbradas (Molina 2008 [1575]:74). En su transcripción de las oraciones, encontramos una referencia a la Pachamama, pero no a la luna. Tampoco se cita la estatua del astro nocturno, que sí aparece en el Capac Raymi:

Sacaban también una figura de mujer que era la huaca de la Luna, la cual llamaban Passa mama; teníanla a cargo mujeres y así cuando salían de la casa del Sol, donde tenía un aposento por sí, adonde ahora es el mirador en Santo Domingo, la sacaban ellas en hombros. La razón porque la tenían a cargo mujeres es porque decían era mujer, como en su figura parece” (Molina 2008 [1575]:88)<sup>14</sup>.

Para la fiesta de diciembre, Molina incluso destaca la presencia del “sacerdote” de la luna junto a este ídolo, situado al lado de los del Hacedor, Sol y Trueno (Molina 2008 [1575]:92). En el Coya Raymi no aparece ninguna referencia a esta huaca, como si no estuviera presente en las festividades o, al menos, no tuviera ningún papel protagónico.

Por todos estos motivos, podemos afirmar que la fiesta no estaba dedicada a la luna, sino a la Coya, como su propio nombre indica y como ya han apuntado la mayoría de los investigadores. Por ejemplo, Beatriz Guardia afirma que la fiesta estaba presidida por la Coya (Guardia 2013:48) e Irene Silverblatt concluye que esta era homenajeada por todo el imperio (Silverblatt 1990:48). Estas afirmaciones se ven respaldadas por la crónica de Guamán Poma de Ayala, quien apunta que en el Coya Raymi, “se huelgan muy mucho en este mes, lo más las mujeres y las señoras coyas, y capac uarmi, ñustas, pallas, aui y los cápac omis uayros, y otras principales mujeres de este reino, y

convidan a los hombres” (Guamán Poma de Ayala 2005 [1615]:186). La referencia a que las mujeres eran las anfitrionas de la fiesta ha sido puesta en valor por varios investigadores. Tatiana Stellian escribe acerca del Coya Raymi anotando que era la fiesta “que las mujeres organizaban, en honor de la Coya y de la luna” (Stellian 2012:139), algo que ya había apuntado Irene Silverblatt (Silverblatt 1990:65), entre otros. Podemos afirmar, por tanto, que el Coya Raymi era una fiesta dedicada a la Coya, quien actuaba como anfitriona de la misma.

### El Coya Raymi en el Calendario Festivo Incaico

Para entender la importancia del Coya Raymi, debemos comparar esta fiesta con las que se celebraban en el Cusco a lo largo del año. Investigadores como Hernández Astete (Hernández Astete 2002:120) o Guardia (Guardia 2013:48) han establecido un paralelismo entre el Coya Raymi y el Inti Raymi. Si bien es cierto que esta relación podría establecerse en cuanto al culto solar y lunar que pareciera caracterizar estas fiestas, ya se ha visto que la de setiembre no estaba dedicada principalmente a la luna, sino a la Coya.

Por otro lado, al leer la crónica del mestizo Inca Garcilaso de la Vega, existen muchos puntos en común entre la estructura definida anteriormente por el Coya Raymi y su descripción del Inti Raymi (Garcilaso de la Vega 2005[1609]:369-378), lo que permite observar un paralelismo claro entre las dos fiestas. Sin embargo, si partimos de la información que ofrecen otras crónicas acerca del Inti Raymi y la comparamos con la que aporta Garcilaso, observamos múltiples discrepancias. Una de las más notables, es el hecho de que el cronista mestizo es el único que cita el consumo de *zancu* durante la celebración. Por otro lado, las fuentes describen el Inti Raymi como una peregrinación que pareciera involucrar única y exclusivamente a los habitantes del Cusco (Molina 2008 [1575]:29-38)<sup>15</sup>. Es decir, no mencionan la presencia de invitados de provincias, a diferencia de lo que apunta Garcilaso de la Vega. Observamos, por tanto, una disonancia entre los datos publicados en los *Comentarios reales de los incas* y los que presentan los otros cronistas<sup>16</sup>.

Por este motivo, considero que Garcilaso mezcla el Capac Raymi y el Inti Raymi en su explicación. Esto podría deberse a que la celebración de junio, como notó Polo de Ondegardo, se sincretizó con el Corpus Christi (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:21-22). La importancia de esta fiesta y su carácter mucho más

cívico que el resto de celebraciones cristianas permitió permeabilizar tradiciones incaicas (Dean 1999), por lo que es posible que actos rituales de otras fiestas se ocultaran bajo esta celebración. Así, en la época de Garcilaso, la fiesta importante y que más tradición incaica escondía era Corpus Christi (Stanic 2013), y ya fuera consciente o inconscientemente, el cronista mestizo trasladó la información del Capac Raymi a junio, incorporándola a la descripción del Inti Raymi.

Un análisis detallado de todo el *corpus* cronístico demuestra un mayor paralelismo entre el Coya Raymi y el Capac Raymi, una comparación que establece Guamán Poma en su *Nueva Corónica* (Guamán Poma de Ayala 2005 [1615]:192). Según la mayoría de las fuentes, el Capac Raymi se celebraba en diciembre, aunque sus preparativos se iniciaban el mes anterior. Para Bernabé Cobo, correspondía al inicio del año inca y “en ella se dedicaban los muchachos Incas y armaban caballeros; los cuales eran deudos y descendientes por línea recta de los reyes Incas, hasta el príncipe que había de suceder en la corona y sus hermanos” (Cobo 1964 [1653]:207). La fiesta de “armarse caballeros” es ampliamente citada por los cronistas y corresponde al ritual de paso de entrada a la edad adulta por parte de la élite masculina tahuantinsuyana, llamado Huarachicuy.

La fiesta empezaba con una reunión de los “principales” de la ciudad en el Coricancha, para definir cómo sería la fiesta, y un acto ritual (de sacrificio y adoración) en la plaza del mismo templo. A continuación:

Mandaban salir fuera de la ciudad todos los forasteros, y ninguno entraba en ella hasta el fin de la fiesta. Senalabaseles, así a los que salían como a los que venían a la Corte, cierto lugar en la entrada del camino que estaba diputado para esto, y en cada uno de aquestos lugares estaba la gente de aquel suyu para donde iba el dicho camino (Cobo 1964 [1653]:208).

Tras la expulsión, se iniciaban las duras pruebas a las que eran sometidos los jóvenes cusqueños para demostrar su valía. Estas tenían lugar en diferentes escenarios alrededor de la capital. Una vez superados todos los retos, recibían los atributos que los identificarían como hombres adultos de la exclusiva élite incaica: panoplia guerrera, nueva vestimenta (las *guaras*, entre otras) y las orejeras (el horadado de las orejas marcaba el fin de la ceremonia).

Con el fin del Huarachicuy, se permitía el ingreso de los forasteros expulsados previamente, así como a los representantes de provincias invitados a la fiesta. Estos entraban a la plaza, y entre sacrificios, realizaban sus bailes identitarios y tomaban el *zancu*, los bollos de maíz asperjados con sangre de los sacrificios. Sabemos que en esta fiesta pagaban su tributo (Cobo 1964 [1653]:208) y, probablemente, recibían también sus recompensas a la fidelidad. Al mes siguiente se realizaba el citado ritual del Mayucati. Este tenía lugar en Pumap Chupan, donde juntaban comida, coca, vestimentas, zapatos, tocados, plata y oro, entre otros. Luego sacrificaban un auquénido y sus cenizas, junto a todo lo recopilado, eran lanzadas al río. Previamente se habían construido unas represas en el Río Saphy, que al ser soltadas daban fuerza a la corriente de agua. Tras ello, gente dispuesta a cada lado del río acompañaba las ofrendas (y las empujaba si era necesario) hasta que llegaban a Ollantaytambo, de donde el río las llevaría hasta el mar.

Si analizamos esta sucinta descripción<sup>17</sup>, podemos observar un claro paralelismo en su desarrollo con el del Coya Raymi, ya que responde al mismo esquema: reunión en el Coricancha, expulsión de los forasteros, fiesta particular de los cusqueños (Situa versus Huarachicuy), entrada de los forasteros, celebración en la plaza con bailes, banquetes y sacrificios, toma del *zancu*, pago de tributos, recepción de recompensas, y ritual de ofrenda al río. Además, las dos fiestas se celebraban, aunque en menor escala, en todas las capitales de provincia. A excepción de los rituales cusqueños (Situa y Huarachicuy), los hitos de la fiesta son los mismos y, a su vez, diferentes del resto de festividades del calendario incaico.

### **El Carácter Sociopolítico del Coya Raymi y del Capac Raymi**

Del análisis de las fiestas tahuantinsuyanas se desprende que el Coya Raymi y el Capac Raymi, con su estructura compartida, eran las únicas fiestas ordinarias a las que asistían los representantes de provincias y se tomaba el *zancu*. Este hecho imprimía un carácter sociopolítico de primer orden a ambas celebraciones. Las fiestas son siempre generadoras de identidad en una sociedad. La cohesión grupal que implica una celebración ritualizada conjunta permite a sus asistentes una identificación efectiva con la colectividad y realza el sentimiento de pertenencia. La unidad del grupo, teórica a lo largo del año, se

materializa en la fiesta, de manera que el individuo toma conciencia de su “unidad moral”, en palabras de Durkheim (1982:360), respecto al resto de agentes que integran una sociedad. En este sentido, es importante destacar que en el Coya Raymi y en el Capac Raymi, los invitados ejecutaban bailes propios de sus naciones, vestían sus trajes y reivindicaban así su identidad. La fiesta reforzaba, de un lado, el sentimiento de pertenencia al Tahuantinsuyu, y al mismo tiempo reivindicaba la identidad de las naciones que lo conformaban.

Por otro lado, como mecanismos de reproducción social, las fiestas son también espacios en los que graficar las relaciones de poder dentro de la comunidad. En este sentido, tanto el Coya Raymi como el Capac Raymi eran la ocasión para representar las jerarquías imperantes en el incanato. Esto se observaba en los escenarios, puesto que Garcilaso de la Vega explica que los curacas regionales se ubicaban en Cusipata (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]:444). Esta plaza configuraba un anexo a la de Huacaypata y quedaba al otro lado del río Saphy, fuera de la parte más sagrada de la ciudad del Cusco. La ubicación de los asistentes en este espacio marcaba una clara jerarquía entre los invitados y las élites cusqueñas.

Sin embargo, la evidencia más clara del papel político de la fiesta se daba con la toma del *zancu*, los bollos de maíz horneados por las *acllas*, que eran asperjados con la sangre de cuatro llamas blancas sacrificadas para la ocasión. Su consumo era altamente ritualizado, pues como narra Cobo:

daban un bocado a cada uno de los forasteros, para que también gozasen y tuviesen parte en los sacrificios, como en la fiesta del Raymi, y para el mismo efecto, en señal de confederación con el Inca, amonestándoles que no dijese mal del ni del sol, porque, habiendo comido aquel manjar, no podía ser ocultado su pecado” (Cobo 1964 [1653]:218-219).

Molina precisa que lo cogían con tres dedos y que tomaban muy en cuenta que no cayese ni una migaja. Además, describe el significado de este ritual, pues indica que lo tomaban prometiendo que no murmurarían contra las huacas ni serían traidores al Inca (Molina 2008 [1575]:53). Se trata, por tanto, de una ceremonia de reafirmación, en la que las naciones sujetas al Tahuantinsuyu renovaban los votos de fidelidad al incanato. La trascendencia

política de este acto era reafirmada con la posterior entrega del tributo.

En contraprestación, el Estado ofrecía a los invitados grandes banquetes y agasajaba a los presentes con el fin de demostrar la capacidad económica del imperio. Por otro lado, se mostraba generoso ofreciendo dones y reconocimientos a los invitados, que regresaban a sus lugares de origen con ciertos privilegios que permitían mantener el *statu quo imperial*. Ambas fiestas tenían, por tanto, un trascendental papel político a la hora de mantener las relaciones de poder que imperaban en el Tahuantinsuyu.

En el caso del Coya Raymi, este papel -ejercido por la Coya como anfitriona de la fiesta- se veía incrementado por el intercambio de las huacas. El hecho de que las naciones entregaran su huaca al Estado y esta permaneciera en la capital, más allá de su carácter religioso, tenía un significativo trasfondo, pues se trataba de un secuestro político. Entre las múltiples estrategias que los incas desarrollaron para asegurar el mantenimiento de la subyugación de las naciones, el disponer de las huacas en la capital era una de las más notables. Dentro de la cosmovisión andina, la destrucción del ídolo implicaba la muerte de la propia deidad, por lo que su supervivencia estaba sujeta a la voluntad de los incas que la tenían en su poder.

Observamos, por tanto, que las dos festividades más políticas del calendario incaico eran aquellas en las que el Sapa Inca o la Coya ejercían como anfitriones invitando a los representantes de las naciones a visitar el Cusco y reafirmar festivamente el contrato sociopolítico que mantenía unido el Tahuantinsuyu bajo su liderazgo. El protagonismo de ambos miembros de la pareja gobernante en su propia fiesta demuestra claramente la dualidad del poder en el incanato con el binomio Sapa Inca / Coya. Si bien el papel de la Coya es relegado a una mera “reina consorte” en las crónicas, la gobernante tenía la capacidad de convocar a las élites regionales a la capital (las mismas que serían convocadas por el Sapa Inca apenas tres meses más tarde), exigirles fidelidad, cobrarles el tributo y concederles dones en contraprestación.

Una vez analizadas las similitudes entre ambas fiestas, debemos preguntarnos acerca de las diferencias, la principal de las cuales se relaciona con quién ejercía de anfitrión en cada una de ellas. Que el Coya Raymi fuera protagonizado por la Coya demuestra un carácter femenino de la fiesta, que

no hallamos en el caso del Capac Raymi. Sin lugar a duda, las celebraciones de septiembre tenían un carácter marcadamente femenino. Las fuentes no son explícitas en este sentido, pero una lectura analítica de las crónicas permite observar una mayor presencia de elementos femeninos durante su desarrollo que la que documentamos para el resto de las fiestas incaicas.

El primer componente femenino del Coya Raymi, lo encontramos en la crónica de Molina, quien en su explicación sobre la Situa escribe que sacaban a la plaza la estatua del sol (Sapin Punchao) “juntamente con las dos imágenes de oro, sus mujeres, llamadas Inca Ocllo y Palpa Ocllo” (Molina 2008 [1575]:51). Estas dos estatuas solo aparecen en otra fiesta: el Inti Raymi. Curiosamente para la fiesta del solsticio de invierno, ellas son presentes en los festejos que celebraba la élite más exclusiva en Manturcalla, donde no podían acceder las mujeres si no eran mamaconas (Molina 2008 [1575]:36). Estas dos huacas son citadas también por el cronista fray Martín de Murúa, quien explica que fueron elaboradas con oro por mandato de Pachacuti y entregadas a Francisco Pizarro en Cajamarca por Villegas y Martín Bueno tras su incursión en el Cusco en 1533 (Murúa 2001 [1616]:73, 213). Liliana Naranjo interpreta que las dos estatuas representaban las esposas del sol y del trueno, puesto que Molina añade una anotación sobre el hecho de que Viracocha no tenía mujer (Naranjo 2023:46). Si bien la hipótesis me parece sugerente, Molina hace referencia a que ambas salieron con la estatua del sol, y su manufactura de oro pareciera apuntar también en esta dirección. Al margen de esta consideración, es relevante notar que la estatua del Sol es citada en todas las fiestas reportadas por Molina, mientras que sus esposas solo aparecen en dos fiestas, y en el caso de Inti Raymi, con menor protagonismo que en la Situa.

En el mismo relato, se documenta otra presencia femenina aún más llamativa: “Salía también la mujer llamada Coya Pacsa, la cual estaba sacrificada por mujer del Sol y ésta era hermana, hija del que gobernaba” (Molina 2008 [1575]:51). Si tenemos en cuenta que el gran sacerdote del sol (Vila Oma) era un tío o hermano del Inca (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]:89), se establece un claro paralelismo entre ambos personajes. Sorprende que la Coya Pacsa no aparezca en otras ceremonias descritas por Molina ni en ninguna otra fuente. Sin embargo, resulta plausible inferir que era la sacerdotisa de la luna y la que protagonizaba el Coya Raymi. De hecho, la referencia de Guamán Poma a considerar esta fiesta

como dedicada a la luna podría deberse también a la presencia de esta mujer.

En cuanto al posible protagonismo de la Coya en la fiesta, no podemos afirmar que esté muy presente en los relatos. Sin embargo, llama la atención que, nuevamente en el testimonio de Molina, hallamos citada la Coya en dos ocasiones, lo cual no ocurre en ninguna otra fiesta. En todas las celebraciones descritas por Molina, el protagonista es el Inca, en ocasiones acompañado de su “consejo” o del sacerdote del sol<sup>18</sup>. En cambio, en la fiesta del Coya Raymi hay dos momentos en que se explicita la presencia de la Coya. El primero es durante el ritual del Pilcoyaco, que muestra un plano de igualdad entre el Sapa Inca y la Coya (e incluso con el dios Hacedor) que no documentamos en ningún otro ritual.

Al día siguiente, según Molina, “el Inca, señor principal, con su mujer y gente cortesana de su Consejo que en su casa tenía, salían a la plaza principal del Cuzco lo más ricamente aderezados que podían” (Molina 2008[1575]:50-51). Este hecho no debería ser relevante, puesto que resulta obvio que en las grandes celebraciones, cuando aparecía el Sapa Inca lo hacía junto a la Coya. Pero el hecho de que en este caso se cite explícitamente su presencia nos permite pensar en un papel más protagónico de su parte. De alguna manera debió llamar la atención del cronista para que, en esta ocasión, su presencia fuera documentada.

Todos los argumentos presentados hasta el momento son indiciarios de un carácter femenino de la fiesta. Existe, no obstante, otro elemento que vincula el Coya Raymi con la esfera femenina: el momento de su celebración. La fiesta tenía lugar justo tras la siembra y en torno al momento en que aparecían los primeros brotes. Como se ha citado anteriormente, la Situa era un ritual purificador celebrado al inicio de la temporada de lluvias (Cobo 1964 [1653]:218), las cuales traían consigo enfermedades y hacían peligrar la cosecha. Debemos entender, por tanto, que la expulsión de los males se refería también a los del cultivo, que podían tener un resultado catastrófico en la producción.

Hiroyasu Tomoeda, en su estudio sobre rituales pastoriles de la puna, refuerza esta idea cuando menciona que entre agosto y septiembre los Andes viven un periodo transicional de la sequía a la lluvia. Este tiempo es percibido como un momento de crisis entre los pobladores actuales, que consideran que “la Pachamama está enferma” y para que se recupere “es necesario apoyarla ritualmente” con libaciones y

ofrendas (Tomoeda 1993:290). Si bien en su estudio analiza los rituales para el ganado en un contexto de altura, su información refuerza el nexo conector entre la siembra y el inicio de la lluvia. De hecho, el autor analiza los claros paralelismos entre sus estudios etnográficos y la información histórica sobre la Situa.

La siembra llevaba implícito un tiempo de espera, en el que la tierra hacía su trabajo y las simientes empezaban a germinar en el Uku pacha, pero sin que esto se visualizara en la superficie. La excepcionalidad de este tiempo y su importancia para los incas, se demuestra por el hecho de que los ministros religiosos llevaban a cabo prácticas de ayuno y abstinencia:

Los tarpuntaes, que es una gente como sacerdotes, tenían cuidado de ayunar desde que sembraban el maíz hasta que salía de la tierra como un dedo de alto; y en este tiempo no se juntaban con sus mujeres, y asimismo ayunaban sus mujeres e hijos de estos. No comían en este tiempo más de maíz cocido y hierbas, y así no bebían chicha sino turbia, que llaman concho, ni usaban coca en este tiempo (Molina 2008 [1575]:39).

La celebración del Coya Raymi estaba fuertemente relacionada, pues, a la germinación y nacimiento del maíz recién plantado, un aspecto metafóricamente vinculado a la mujer como máximo símbolo de la fertilidad y la reproducción. Como ya notó Bat-Ami Artzi, es interesante observar cómo en los dibujos de los meses de la crónica de Guamán Poma, el mes de agosto es representado por mujeres que están en el suelo y de las que solo se representa el busto, pues la parte inferior de su cuerpo se confunde con la chacra (Artzi 2022:143). Una vez la tierra daba luz a los primeros brotes, era el momento en que empezaban las lluvias, con sus beneficios y sus peligros. De la misma manera que el agua era necesaria para el crecimiento del maíz, podía ser destructiva ya fuera por ausencia o por exceso. Una humedad no adecuada podía conllevar hongos y plagas en las simientes, por lo que era necesario hacer rituales de purificación y fertilidad vinculados al crecimiento de los brotes. Conuerdo con Tom Zuidema cuando, a diferencia de los cronistas, concluye que el Coya Raymi era una celebración “dedicada a la siembra, a la fertilidad de la tierra” (Zuidema 2008:53). Ciertamente el máximo exponente del carácter femenino de la fiesta era su vinculación con la fertilidad y la reproducción de la tierra. Ambas formaban parte de la esfera femenina



del mundo andino y la Coya ejercía como su máxima representante, por lo que, desde este punto de vista, resulta coherente que ejerciera como anfitriona de toda la celebración.

En contraposición, el Capac Raymi tenía lugar cuando el maíz ya había crecido y la fertilidad no era la principal preocupación de los cusqueños. Por este motivo, en lugar de la Situa se celebraba el Huarachicuy, que tenía una estrecha vinculación con la esfera masculina del mundo. Esta fiesta era el ritual de paso de los hombres de la élite cusqueña a la adultez, con una relación directa al mundo militar, pues los jóvenes recibían al final la panoplia guerrera que los identificaría como adultos. No cabe duda de que en los Andes el ámbito militar formaba parte de la esfera masculina del mundo, con el Sapa Inca a la cabeza de un ejército bien estructurado por el propio Pachacuti, artífice de la creación del imperio (Guillén 2005:231)<sup>19</sup>. Esta idea se reafirma si tomamos en cuenta la información que proporciona Garcilaso de la Vega en relación con la presencia de los representantes de provincias en el segundo contexto festivo. Según el cronista mestizo, “hallábanse a ella todos los capitanes principales de guerra ya jubilado y los que no estaban ocupados en la milicia” (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]:369)<sup>20</sup>.

De esta manera, el Coya Raymi estaba vinculado a la fertilidad agrícola y el Capac Raymi a la potencia militar, en una clara complementariedad de los aspectos femenino y masculino dentro de la cosmovisión; así como de los elementos que sustentaban el sistema político incaico: la alimentación y la fuerza militar. La complementariedad entre fertilidad y guerra ha sido ya analizada por autores como Brian S. Bauer, quien la ejemplifica a través del haylli, “el canto del triunfo”, que se entonaba tanto en la guerra como en las prácticas agrícolas (Bauer 1996:328). Así, al analizar las dos fiestas desde esta perspectiva, observamos una clara complementariedad entre ellas y, por ende, entre sus dos anfitriones.

Como apunta Powers “*Before the Spanish arrival, the peoples of the Andes put together were characterized by gender parallelism and gender complementarity. der-parallel societies women and men operate in two separate, spheres, each gender enjoying autonomy in its own sphere*” (Powers 2000:511). La dualidad de género en los Andes, con tareas atribuidas a la esfera masculina y a la esfera femenina, ya fue constatada por María Rostworowski en su análisis acerca de la pareja andina (Rostworowski 1997). Desde entonces,

muchas investigadoras y de investigadores han reflexionado sobre la dualidad, complementariedad e interdependencia de género en los Andes y en cómo se transformó rápidamente durante el periodo colonial (p.ej., Armas Asín 2001; Hernández Astete 1998; Quispe-Agnoli 2011; Powers 2000). En este sentido, el Coya Raymi y el Capac Raymi grafican claramente esta dualidad y complementariedad, en el primer contexto ritual (espacio/tiempo), limitado a las élites cusqueñas.

### Reflexión Final

En este artículo he analizado las características del Coya Raymi, estableciendo dos marcos contextuales diferenciados a partir de los asistentes en cada etapa del conjunto ritual. La comparación de esta estructura con el resto de fiestas del calendario incaico me ha permitido observar una clara relación con el Capac Raymi, celebrado en la capital tres meses más tarde. A partir de la analogía entre las dos fiestas, pude identificar diferencias entre ambas, no solo por el hecho de que en cada una ejercía como anfitrión un componente de la pareja gobernante, sino porque esto se traducía en su vinculación con la esfera femenina o masculina del mundo. Esto permitía una reivindicación de las tareas asociadas a cada género (fertilidad y guerra) en un plano de igualdad. Así, la Situa celebraba el espacio femenino del mundo con la Coya a la cabeza, y el Huarachicuy, la parte masculina con el Sapa Inca al frente.

En la comparativa del segundo contexto ritual de ambas fiestas detecté una gran similitud, pues constituía el marco en el que las élites provincianas visitaban la capital para rendir fidelidad a los anfitriones, pagar sus tributos y recibir recompensas. En este marco, la igualdad entre roles se establecía por el paralelismo en los actos realizados en las dos fiestas, graficando la igualdad entre ambos miembros de la pareja frente a las naciones sometidas al imperio.

De esta manera, podemos afirmar que el Coya Raymi y el Capac Raymi expresan la dualidad y la complementariedad entre los dos roles de género principales<sup>21</sup>: el masculino y el femenino. Un acto presente en las dos celebraciones, aunque anecdótico, grafica esta relación. En el ritual de la Situa sus participantes eran embadurnados con una mazamorra de maíz mientras que, según Polo de Ondegardo, en el Huarachicuy se untaba la cara de los jóvenes con sangre (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:18). Maíz y sangre son símbolos de esta complementariedad,

y se unían en la elaboración del *zancu*<sup>22</sup>, consumido en ambas fiestas con un fuerte componente político, como se ha visto anteriormente.

Las fiestas son por excelencia la plasmación performática del poder y el análisis del Coya Raymi y el Capac Raymi permite demostrar que los incas querían mostrar a las poblaciones sometidas que el Tahuantinsuyu estaba encabezado por la Coya y el Sapa Inca, en un plano de igualdad, al menos discursivamente. Ante esta evidencia, no es extraño que los cronistas eliminaran (consciente o inconscientemente) el nombre de la fiesta considerándola el vocablo con el que referirse al mes de septiembre, y pusieran todo su empeño en la descripción de la Situa: la realidad andina chocaba con su propia cosmovisión.

Como apunté en un inicio, el estudio del rol de la Coya en las fiestas es complicado por la ausencia de fuentes, por lo que su estudio genera más preguntas que respuestas. ¿Cómo ejercía este papel de anfitriona? ¿Cómo se traducía el carácter femenino de la fiesta en cuanto a la organización espacial, ritual, etc.? ¿Era reconocible este carácter por los elementos usados en ella, como, por ejemplo,

el tipo de instrumentos musicales? Las preguntas aumentan cuando queremos analizar el papel del resto de mujeres, pues las crónicas no citan su presencia. ¿En la reunión de “los principales de la ciudad” había mujeres? ¿Es posible que las mujeres fueran las invitadas desde provincias en el Coya Raymi y que en el Capac Raymi se convocara a los hombres? ¿Habría una red de especialistas religiosas que se encargarían de los actos rituales de septiembre? Son preguntas hasta el momento sin respuesta, pues incluso conociendo la presencia en la fiesta de la Coya Pacsa, todo aquello que se refiere a esta figura sigue siendo un misterio. Confiemos en que futuras investigaciones nos proporcionen respuestas y nos susciten nuevas preguntas porque son ambas las que nos permitirán avanzar en el conocimiento sobre la mujer en el Tahuantinsuyu.

*Agradecimientos:* deseo manifestar mi más sincero agradecimiento a los revisores por su gran trabajo, sus anotaciones me han permitido no solo mejorar significativamente el manuscrito, sino también reflexionar sobre futuras investigaciones.

## Referencias Citadas

- Alconini, S. 2003. Mujeres de la élite en los albores del imperio inca: guerra y legitimación política. *Textos Antropológicos* 14 (2):149-158.
- Alonso Sagasetta, A. 1989. Las momias de los Incas: su función y realidad social. *Revista Española de Antropología Americana* XIX:109-135.
- Armas Asín, F. 2001. Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional. *Revista de Indias* LXI (223):673-700.
- Artzi, B.A. 2019. La arqueología andina y las teorías de género y queer. Una propuesta de cómo entrelazarlas. *El Arte Antes de la Historia. Para una Historia del Arte Andino Antiguo*, editado por M. Curatola, pp. 73-85. Colección Estudios Andinos n° 24. Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima.
- Artzi, B.A. 2020. Dando vida, tomando vida. Género, sangre y fertilidad en el arte andino antiguo. En *El Estudio del Mundo Andino*, editado por M. Curatola, C. Michaud, J. Pillsbury y L. Trever, pp. 131-154. Colección Estudios Andinos n° 29. Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima.
- Artzi, B.A. 2022. Penetrando la tierra, sembrando conocimiento: la división del trabajo en función del género en la práctica arqueológica y en el mundo andino. En *Arqueologías Subalternas: Voces Desde el Perú Pasado y Presente*, editado por H. Tantaleán y L. Muro Ynoñán, pp. 131-154. Instituto Peruano de Estudios Arqueológicos, Lima.
- Bauer, B.S. 1996. Legitimization of the State in Inca myth and ritual. *American Anthropologist* 98 (2):327-337.
- Baulenas i Pubill, A. 2014. El Cusco está de fiesta: celebraciones rituales del inkanato en el espacio de la ciudad. En *El Urbanismo Inka del Cusco. Nuevas Aportaciones. Arqueología y Arquitectura en la Capital del Tahuantinsuyu*, editado por C. Alfaro, R. Matos, J.A. Beltrán-Caballero y R. Mar, pp.130-138. Municipalidad del Cusco, NMAI-Smithsonian Institution, Universitat Rovira i Virgili, Cusco, Washington, Tarragona.
- Betanzos, J. 2015. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyu: Nueva Edición de la Suma y Narración de los Incas*. Editado por F. Hernández Astete y R. Cerrón-Palomino. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Bruhns, K.O. y K.E. Stothert 1999. *Women in Ancient America*. University of Oklahoma Press, Oklahoma.
- Cobo, B. 1663 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Editado por F. Mateos. Atlas, Madrid.
- Dean, C. 1999. *Inka Bodies And The Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Perú*. Duke University Press, Durham y Londres.
- Dransart, P. 1997. Afinidad, descendencia y la política de las representaciones de género: ¿Quién fue la Quya de Ataw Wallpa? En *Más Allá del Silencio. Las Fronteras de Géneros en los Andes*, editado por D. Arnold, pp. 475-490. ILCA Instituto de Lengua y Cultura Aymara, La Paz.
- Durkheim, E. 1982. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Akal Editor, Madrid.
- Garcilaso de la Vega, I. 2005 [1609]. *Comentarios Reales de Los Incas*. Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Gero, J. y C. Scattolin 2002. Beyond complementarity and hierarchy: New definitions for archaeological gender relation. En *Pursuit of*

- Gender Worldwide Archaeological Approaches*, editado por S. Milledge Nelson y M. Rosen-Ayalon, pp.155-171, Altamira Press, Walnut Creek.
- González Holguín, D. 1989 [1608]. *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú Llamada Lengua Qquichua o Del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Guamán Poma de Ayala, F. 2005 [1615]. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Editado por F. Pease G.Y. y J. Szemiński. Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Guardia, S.B. 2013. *Mujeres Peruanas: El Otro Lado de la Historia*. CEMHAL, Lima.
- Guillén Guillén, E. 2005. El ejército incaico y la primera integración política. En *Ensayos de Historia Andina: Incas y el Inicio de la Guerra de Reconquista*, pp. 229-272. Universidad Alas Peruanas, Lima.
- Hernández Astete, F. 1998. Masculino y femenino: dualidad y poder en el Tahuantinsuyu. *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo I*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Hernández Astete, F. 2002. *La Mujer en el Tahuantinsuyu*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Lastres, J.B. 1956. La "Citua" o "Coya Raymi", fiesta purificadora del pecado-enfermedad. *Revista del Museo Nacional XXV*:233-256.
- Molina, C. 2008 [1575]. *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*. Editado por J. Calvo-Pérez & H. Urbano. Cátedra UNESCO Cultura, Turismo, Desarrollo, Universidad de San Martín de Porres Fondo Editorial, Lima.
- Monteverde Sotil, L.R. 2011. Los incas y la fiesta de la Situa. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 43 (2):243-256.
- Murúa, M. 2001 [1616]. *Historia General del Perú*. Editado por M. Ballesteros Gaibrois. Dastin.
- Naranjo, L. 2023. Mujeres y guacas cusqueñas en la Relación de las fábulas y ritos de los Incas (c. 1575), de Cristóbal de Molina. *Tierra Nuestra* 17 (1):43-54.
- Ortiz Portillo, G. 2009. El poder en el imperio inca. Los retratos de las Coyas y los Incas desde la visión indígena de Huaman Poma. *Congreso Internacional Imagen y Apariencia*. Editado por M.C. De la Peña, M. Pérez, M.M. Alberro, M.T. Marín y J.M. González. Universidad de Murcia, Murcia.
- Polo de Ondegardo, J. 1916 [1571]. *Informaciones Acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*. Editado por H.H. Urteaga. Vol. II. Imprenta y Librería Sanmartí y Cía., Lima.
- Powers, K.V. 2000. Andeans and Spaniards in the contact zone a gendered collision. *American Indian Quarterly* 24 (3):511-536.
- Quispe-Agnoli, R. 2011. Taking possession of the New World: Powerful female agency of Early Colonial accounts of Perú. *Legacy* 28 (2):257-289.
- Ramos Gavilán, A. 1621. *Historia del Celebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y Sus Milagros, è Inuencion de la Cruz de Carabuco*. Con licencia en Lima por Geronimo de Contreras, Lima.
- Rostworowski, M. 1995. *La Mujer en el Perú Prehispánico*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Rostworowski, M. 1997. La pareja andina. *El Perú en los Albores del Siglo XXI*. Ediciones del Congreso de la República del Perú, Lima.
- Rostworowski, M. 2015. *Mujer y Poder en Los Andes Coloniales. "Doña Francisca Pizarro. Una Ilustre Mestiza, 1534-1698" y Otros Ensayos Acerca de la Mujer en los Andes Prehispánicos Coloniales*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Shady, R. 1998. Entre el mito y la realidad: la importancia de la coya en la sucesión del estado inca, de Hurin y de Viracocha. *Arqueología y Sociedad* 12:51-61.
- Silverblatt, I. 1990. *Luna, Sol y Brujas. Géneros y Clases en los Andes Prehispánicos y Coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.
- Stanic, A. 2013. Los elementos subversivos de la fiesta colonial unificadora: el caso de la fiesta del Corpus Christi dentro del diseño estratégico de la escritura del Inca Garcilaso de la Vega. En *Teatro y Fiesta Popular y Religiosa*, editado por M. Insúa y M. Vinatea, pp. 365-377. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- Stellian, T. 2012. Machismo o igualdad en el Tahuantinsuyu: el rol de la Coya. *Latin American Indian Literatures Journal* 28 (2):130-173.
- Tomoeda, H. 1993. Los ritos contemporáneos de camélidos y la ceremonia de la Citua. *Senri Ethnological Studies* 37:289-306.
- Ziólkowski, M.S. 1987a. Las fiestas del calendario metropolitano inca: primera parte. *Ethnologia Polona* 13:183-217.
- Ziólkowski, M.S. 1987b. Las fiestas del calendario metropolitano inca: segunda parte. *Ethnologia Polona* 14:221-258.
- Ziólkowski, M.S. 1997. *La Guerra de Los Wawqis. Los Objetivos y Los Mecanismos de la Rivalidad Dentro de la Élite Inca, Siglos XV-XVI*. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Ziólkowski, M.S. 2015. *Pachap Unancha: el Calendario Metropolitano del Estado Inca*. Ediciones El Lector, Arequipa.
- Zuidema, T. 2008. El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 37 (1):47-55.
- Zuidema, R.T. 2010. *El Calendario Inca: Tiempo y Espacio en la Organización Ritual del Cuzco: la Idea Del Pasado*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

## Notas

<sup>1</sup> Un hecho que no documentamos en otras fiestas ordinarias del calendario festivo incaico, entendiendo por ordinarias como aquellas que se celebraban cíclicamente todos los años, a diferencia de las extraordinarias que, en palabra de Bernabé Cobo, eran las que "no tenían tiempo determinado, porque solo se hacían por causas ocurrentes: como cuando

faltaban las aguas, cuando se comenzaba alguna guerra de importancia, en la coronación del rey, y en otras ocasiones semejantes" (Cobo 1964 [1653]:207).

<sup>2</sup> Según Alonso, "sabemos que únicamente en las fiestas más importantes, sacaban a los malquis reales, mientras que en las de menor categoría los sustitúan por sus correspondientes

- gauauquis” (Alonso 1989:125). Cabe destacar que Alonso cita también la presencia de los mallquis en la fiesta de Ayamarca Raymi, dedicada a los muertos.
- 3 “Al mes de Noviembre llamaban Capac Raymi, que quiere decir fiesta del señor Inca” (Molina 2008 [1575]:85). El cronista mestizo Inca Garcilaso de la Vega es explícito al definir la palabra ‘Raymi’ como “Pascua o fiesta solemne” (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]:369).
  - 4 Para un estudio más detallado de la fiesta, ver el artículo clásico de Lastres (1956), los estudios de Ziolkowski (1987a, 1987b, 1997, 2015) o el trabajo de Monteverde (2011), entre otros.
  - 5 Es importante destacar que en la crónica de Molina los meses no se corresponden con los que indican el resto de los cronistas. En este caso, escribe que al “mes de agosto llamaban Coya Raymi” (Molina 2008 [1575]:40).
  - 6 Molina escribe que “iba el inca con todas las personas de su consejo y los más principales incas” (Molina 2008 [1575]:41). La palabra “consejo” usada también por otros cronistas conlleva reminiscencias al modelo político hispánico, en el que los “Consejos” (p.ej., “Consejo de Indias”) formaban parte de la estructura organizativa del poder, por lo que debemos ser cautelosos en su interpretación.
  - 7 Para un análisis sobre los escenarios de las fiestas del calendario inca, ver Baulenas (2014).
  - 8 A este *zancu*, distinto de la mazamorra del mismo nombre, Molina le llama “yahuar sanco” (Molina 2008 [1575]:53), una distinción que aclara el concepto pero que no usan otros cronistas.
  - 9 Murúa usa la misma terminología (Murúa 2001 [1616]:439) y Garcilaso de la Vega le llama “pancuncu” (Garcilaso de la Vega, 2005 [1609]:430). En el diccionario de González Holguín, encontramos la referencia: “Pancuncu huma, o tanpa huma. El desegreñado que ni peyna ni laua los cabellos” (González Holguín 1989 [1608]:277). Si bien no se refiere a los hachos de paja, la analogía entre los cabellos mal cuidados y la paja resulta coherente con el uso de esta palabra para los artilugios usados en la fiesta.
  - 10 El cronista mestizo fue testigo de las consecuencias de la ceremonia durante su niñez, pues a pesar de que no asistió al ritual, a la mañana siguiente pudo observar los restos de los hachos flotando en el río, donde eran lanzados tras su uso (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]:430).
  - 11 En este sentido es interesante notar que Molina escribe que Pachacuti fue el inventor del orden de esta fiesta, no de la fiesta en sí. Según él, “de antes la hacían” pero no en el orden que él describe (Molina 2008 [1575]:82).
  - 12 Cabe destacar que la mayoría de los cronistas beben de fuentes cusqueñas, y no hay duda de que para los habitantes del Cusco la Situa tenía una mayor importancia que el resto de la celebración. Teniendo esto en cuenta, no resulta casual que el único cronista que escribe sobre el Coya Raymi como una fiesta por sí misma sea el indígena no cusqueño Guaman Poma de Ayala. Para los habitantes de provincias, la celebración empezaba cuando hacían su entrada a la ciudad sagrada.
  - 13 En su libro *La guerra de los wawqi*, Ziolkowski escribe: “Pero la principal fiesta de la Luna caía en el mes de Coya raymi, estrechamente relacionado con la fiesta de limpieza ritual, llamada “sitwa” [...]. Sin embargo [Guaman Poma] no menciona en este caso ninguna procesión con la figura de la Luna; es posible que la principal parte de las ceremonias se llevase a cabo en el recinto del templo de “Qurikancha”, mientras que otra parte de las festividades estaría asociada al templo de la Luna, en Pumap Chupan” (Ziolkowski 1997:78).
  - 14 La descripción de su ubicación permite relacionar esta figura con la información que proporciona Garcilaso de la Vega, quien afirma que uno de los cuartos del Coricancha estaba forrado de plata y en él había una imagen de la luna, que era representada como una mujer y estaba fabricada con el mismo metal que los tabloneros del aposento (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]:191).
  - 15 Incluso una parte de la fiesta (la estancia en Manturcaylla) estaba restringida a las élites (de sangre real) y no al resto de la población (Molina 2008 [1575]:36).
  - 16 Es importante destacar que el propio Garcilaso explica que había otra fiesta notable dedicada al sol, diferente del Inti Raymi que está describiendo y que según él se llamaba “Cusquieraymi”. Garcilaso no cita en qué mes se celebraba, pero su nombre es el que los cronistas dan al mes de junio, cuando se celebraba el Inti Raymi (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]:427).
  - 17 La extensión del artículo no me permite entrar en el mismo grado de detalle en la descripción del Capac Raymi como la presentada para el caso del Coya Raymi, por lo que resumiré solamente los aspectos que resultan más relevantes para la comparación, dejando el análisis pormenorizado para otra publicación.
  - 18 Esto ocurre también con el resto de cronistas. Garcilaso de la Vega citando la misma fiesta de la Situa escribe: “Prevenido lo necesario, el día siguiente, que era el de la fiesta, al amanecer, salía el Inca acompañado de toda su parentela, la cual iba por su orden, conforme a la edad y dignidad de cada uno, a la plaza mayor de la ciudad, que llaman Haucaypata” (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]:371). No cabe duda de que entre la parentela el lugar predominante era para la Coya, pero no la cita en su texto de forma explícita.
  - 19 Sin que esto implique la ausencia de la mujer en el ámbito militar, como ya demostró Alconini (2003), o la ausencia del hombre en la agricultura (Rostworowski 1997).
  - 20 Esta referencia se inscribe en la descripción del Inti Raymi, si bien como se ha demostrado anteriormente, correspondería a la definición del Capac Raymi, que el autor traslada al mes de junio.
  - 21 Es importante destacar que estos no son los únicos géneros existentes en los Andes como se ha demostrado en varios estudios, iniciados por Gero y Scattolin (2002:160-161) y seguidos por Artzi (2019), entre otros. Sin embargo, en mi opinión, la pareja gobernante encarnaba el género masculino y femenino a través del Sapa Inca y la Coya, sin que esto se contradiga con la existencia de géneros adicionales en el mundo andino.
  - 22 Sería interesante, para una nueva investigación, analizar el papel simbólico de estos dos elementos mezclados en el *zancu*. Como ha escrito Bat-Ami Artzi, “En cuanto a la fertilidad humana involucrada en la reproducción, diferentes estudios han documentado la creencia común entre las comunidades aimaras de que el feto se crea por la mezcla del semen masculino con la sangre femenina” (Artzi 2020:387), por lo que podría establecerse una relación simbólica en este sentido.